[illegible]

Zur Logik der religiösen Begriffsbildung

Zur Logik der religiösen Begriffsbildung.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von
Ernst Pariser
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Januar 1909.

BERLIN
Druck von A. W. Hayn's Erben
1909

Was verteidigt werden soll, muß ganz aus sich selbst verteidigt werden, so auch die Religion.

Schleiermacher.

Im Folgenden soll versucht werden, Bausteine für eine Logik der Religion herbeizuschaffen. Zu diesem Behufe werden wir die gestellte Aufgabe nach Möglichkeit genau zu definieren und unser Arbeitsfeld von Nachbargebieten abzugrenzen suchen. Eine Logik der Religion wird von uns nicht so verstanden, als sollten durch sie die in der Entwicklung des religiösen Lebens heraustretenden Formen in ihrer Bewegung auf eine eigentümliche logische Vernunft untersucht werden. Eine Besinnung auf die logischen Ingredienzien will auch nicht den Wahrheitsgehalt der Religion auf seine philosophische Gültigkeit untersuchen; das überläßt sie einer Erkenntnistheorie der Religion. Die Logik der Religion, welche wir näher als eine Logik der religiösen Begriffsbildung bezeichnen können, will an den historisch vorliegenden Gebilden des religiösen Lebens die innere Notwendigkeit zu begreifen suchen, aus der heraus dieses seine Gültigkeitsansprüche stellt, sie will den Drang nach Objektivierung verstehen lernen, wie ihn jede historische Religion manifestiert — ungeachtet dessen, ob und wann er metaphysisch zu Recht besteht, sie will das Streben nachdrücklich verfolgen, dasjenige, was als Religion empfunden wurde —, nicht als mißverstandenes ethisches oder ästhetisches Interesse beiseite zu schieben, sondern auch als Religion in den geistigen Besitz zu erheben. In diesem Sinne kann eine „Religionsphilosophie" die Religion weder korrigieren noch erzeugen wollen, sie darf nicht mit den Schriften, Bekenntnissen und Offenbarungen konkurrieren, sondern nur überkommenes Gut zu begreifen und systematisch zu verwerten trachten. Nur soweit sie imstande ist, das metaphysisch *Erkannte* in Begriffe zu bringen und in Urteile zu erheben, kann von einer Religionsphilo-

sophie und im engeren Sinne von einer Logik der Religion gesprochen werden. Wohl hat auch sie, um mit einem Worte Troeltsch's zu reden, „den fundamentalen Unterschied zwischen dem Psychologisch-Tatsächlichen und Erkenntnistheoretisch-geltenden als die eigentlich letzte Grundtatsache aller geistigen Wirklichkeit" mit anzuerkennen, aber ohne hoffen zu dürfen, ihn von sich aus begründen zu können.

Wenn es von seiten der Theologie als ein methodologisch bedeutender Fortschritt bezeichnet werden darf, daß sich nach und nach die Scheidung von Religionsphilosophie und Religionspsychologie durchgesetzt hat[1]), so bedarf diese Einteilung nach mancherlei Seiten einer näheren Ausführung. Über die Aufgabe der Religionsphilosophie kann kein Zweifel sein, sie hat es mit der Geltung des religiösen Wahrheitsgehaltes zu tun — sie ist mit anderen Worten Erkenntnistheorie der Religion. Komplizierter stellt sich das Problem der Religionspsychologie. Wie entsteht — psychologisch gesprochen — Religion? Diese Frage ist nichts weniger als eindeutig. Soll die Religionspsychologie den emotionellen Trieben des religiösen Bewußtseins als „göttlichen Selbstbekundungen" [2]) nachspüren, hat sie nur die religiöse Affizierung des Bewußtseins durch irgend eine dunkle Kraft des Gemütslebens zum Gegenstand ihrer Untersuchung, oder muß sie sich vielmehr mit der bloßen Konstatierung als religiös empfundener Erfahrungstatsachen befassen, oder hat sie der Entwicklung der religiösen Tendenz im Zusammenhang der übrigen seelischen Funktionen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden? Wenn die Religionspsychologie sich zwischen all diesen möglichen Gesichtspunkten über den einzuschlagenden Weg erst zu entscheiden und zu rechtfertigen hat, so ist für die methodo-

---

[1]) cf. E. W. Mayer. „Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen".

[2]) Hierzu und für das Folgende Troeltsch: „Selbständigkeit der Religion". Zeitschrift für Theologie u. Kirche, 5. Jahrg., 5. Heft ff.

logische Untersuchung eine Orientierung ohne weiteres gegeben. Wo die religiösen Phänomene unter der allgemeinen Bestimmung philosophischer Reflexion aus ihrer seelischen Ruhelage sich zu aktualisieren bestrebt sind, da entspringt das Interesse, über ihre immanenten Beziehungen Erkenntnisse zu gewinnen, jenes Interesse, welches über die Konstatierung bloßer Erfahrungsmassen zu kritischer Stellungnahme übergreift, ohne doch die Grenzen einer immanenten Kritik zu überschreiten. Dieses Interesse ist für die logische Besinnung auf die Ansatzpunkte zu begrifflicher Methode maßgebend. Demnach können wir folgendermaßen formulieren: Sofern die Religion als einheitliches Phänomen anzusehen ist, „das im Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtleben, aber nach eigenen Gesetzen sich bewegt, das allen anderen Lebensgebieten gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet und dessen Wahrheitsgehalt folglich aus ihm selbst heraus gesucht werden muß“ [3]), wird sie Gegenstand dieser Untersuchung sein, und sie kann andererseits nicht weiter reichen, als das wissenschaftliche Denken ein teleologisches Prinzip für seine Gesetze in den Trieben und „Zielsetzungen“ des frommen Gefühls selbst vorfindet. Beide Seiten bedingen einander. Das bewußte Hineintragen des wissenschaftlichen Momentes in die Religion erfordert notwendig die Bedingung, daß durch begriffliche Differenzierung in die Religion nicht mehr Gesetzlichkeit hineingelesen werde, als sie uns selbst zu ihrer klaren Erfassung aufnötigt. Zugleich ist unser Arbeitsgebiet nach beiden Seiten von der Religionspsychologie wie von der Religionsphilosophie genügend abgegrenzt. Es ist einleuchtend, daß wir davon ausgehen müssen, das „Verhalten“ des Bewußtseins zu beschreiben, in dem Religion entsteht, und andererseits dazu fortschreiten werden, die in ihr lebendigen Triebe soweit zu entwickeln, als sie uns an die Grenze einer immanenten Kritik des religiösen Bewußtseins führen, wo die Frage

---

[3]) cf. Troeltsch a. a. O.

nach der charakteristischen Bestimmtheit der religiösen Phänomene in die erkenntnistheoretische Problemstellung einmündet. Offenbar sind auch hier zwei Dinge bereits vorausgesetzt, über deren Zurechtbestehen wir nicht stillschweigend hinweggehen dürfen: erstens, ein bestimmtes, irgendwie definierbares Interesse, die religiösen Phänomene als selbständige seelische Funktionen einer begrifflichen Deutung und logischen Anordnung zu unterziehen und zweitens, ein allgemeiner religiöser Wert, in Hinsicht auf den diese Begriffsbildung teleologisch bestimmt ist. In der Tat glauben wir, beides vertreten zu können. Das Mitgesetztsein des religiösen Gefühls im Bewußtsein als eines selbständigen, von den andern Gefühlsbeziehungen unterschiedenen Phänomens scheint mir neuerdings durch die Arbeiten von Simmel hinreichend illustriert zu sein.

Nennen wir das Ziel des Bezogenseins der religiösen Phänomene „Gott“, wie wir den Gegenstand einer ästhetischen Untersuchung das „Schöne“, den einer ethischen Untersuchung das „Sittliche“ zu nennen pflegen. Was „Gott“ ist, so beginnt Hegel seine Untersuchung des religiösen Verhältnisses, kann vom psychologischen Standpunkte, d. h. für das subjektive Bewußtsein als ein Bekanntes vorausgesetzt werden. „Aber wissenschaftlich betrachtet, ist zunächst Gott ein allgemeiner abstrakter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat, denn erst die Religionsphilosophie ist die Entwicklung, Erkenntnis dessen, was Gott ist und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl bekannte, aber wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung[4].“ Obwohl es nun gar nicht in unserer Absicht liegt, uns der Hegelschen Dialektik, der Selbsterfassung des endlichen Bewußtseins in ihrem Austritt aus der Bewegung des göttlichen Bewußtseins (was auch in diesem Satze mit eingeschlossen liegt) zu überliefern, so ist dieser Ausgangspunkt doch in mehr als einer Hinsicht bedeutungsvoll.

---

[4]) cf. Hegel, Religionsphilosophie.

Denn das ist doch ohne weiteres anzuerkennen, daß die Religion als solche und die mit ihr sich entwickelnden Dogmen noch keine wissenschaftliche Erkenntnis der Religion ausmachen. Für die wissenschaftliche Erkenntnis bedarf es einer anderen Erkenntnismöglichkeit, und diese liefert uns erst die Religionsphilosophie in den methodischen Ansatzpunkten einer religiösen Begriffsbildung; sie hat das gesamte Material der historischen Religion zu ihrem Gegenstand. Andererseits aber ist der Gedanke gar nicht abzuweisen, daß alle charakteristische Religion einen einheitlichen Mittelpunkt haben muß, der sich einer begrifflichen Untersuchung nicht verschließt; anderenfalls wäre die Konsequenz eine ins Uferlose sich ausbreitende Anhäufung religionspsychologischer Tatsachen, und die Unmöglichkeit, aus lauter Ansätzen jemals zu einem Begreifen des Wesens der Religion vorzudringen.

Mag nun Wahrheitsgehalt und Objektivität in der Auffassung der Religion als Wirklichkeit auf sich beruhen; unsere Aufgabe wird sich darauf beschränken, das logische Bewußtsein für die charakteristischen Momente des religiösen Triebes gewissermaßen zu schaffen, ohne daß eine begriffliche Untersuchung über das Wesen der religiösen Erfahrung unmöglich ist[5]). Denn der Anerkennung wird sich niemand entziehen, daß es wissenschaftliche Erkenntnisse von der Religion geben muß, soweit es ein selbständiges religiöses Interesse, einen Willen zur Religion gibt[6]), es müßte denn jemand in dem analogen Fall einer logischen Untersuchung das Wahrdenkenwollen als eine ebensowenig begründbare Voraussetzung gleichfalls in Zweifel ziehen wollen.

---

[5]) Dies setzt freilich in gewissem Sinne schon eine fertige Überzeugung von dem Wesen der charakteristischen Religion voraus. Daß diese Arbeit in diesem Sinne zugleich eine Streitschrift ist, verhehle ich mir keineswegs.

[6]) Simmel macht sich die erkenntnistheoretische Frage doch etwas zu einfach, wenn er in jeder psychologisch selbständig auftretenden rel. Grundvorstellung eine entsprechende religiöse Kategorie auffindet. cf. Beiträge z. Erk. d. Rel. Ztschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik. Bd. 119, Heft 1.

Wir wiederholen noch einmal: Eine Logik der religiösen Begriffsbildung ist nicht so zu verstehen, daß wir den religiösen Gegenstand und seine Relationen im religiösen Individiuum zu einem absoluten logischen Ideal verallgemeinern wollten, uns liegt jede intellektualistische Verkennung der Religion fern. es ist nur das logische Wissen von ihm, das wir erstreben, auch unter der Voraussetzung, daß einem solchen Wissen nur ein verschwindend kleiner Bruchteil des ganzen religiösen Gegenstandes vorbehalten ist.

Wie aber diese logische Fragestellung überhaupt entstehen konnte angesichts der so eindringlichen religionspsychologischen Analysen, welche jede Würdigung des Phänomens unter logisch-erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten ablehnen — ich nenne nur Schleiermachers Ausspruch: Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Neigung —, so braucht man sich nur an die mannigfache, vom erkenntnistheoretischen Standpunkte immer wieder unternommenen Versuche zu erinnern, der Religion in einer Werttheorie ihre bestimmende, den übrigen Werten — also auch dem logischen Wahrheitswerte — übergeordnete Stellung einzuräumen. Unsere modernen auf Kantischem Boden sich gründenden Theorien rücken den religiösen Wertbegriff gewiß genugsam von der dogmatischen Idealität des scholastisch-mystischen „summum bonum“ ab, indem sie prinzipiell auf Inhalte gar nicht reflektieren, da sie ja der Sache gemäß nur formale Kriterien geben wollen. Aber im Resultat sind diese Theorien, welche die Religion in den Zusammenhang der Werte mit einbeziehen und sie schließlich in eine metaphysische Realität einmünden lassen, von der älteren mystisch-rationalistischen Vermischung nicht allzu entfernt. Beide Theorien nämlich schieben die Religion aus der Sphäre des Seelenlebens prinzipiell in ein intelligibles Normalbewußtsein ab und machen sie ausschließlich zum Träger abstrakter Werte. Aber indem sie die Religion scheinbar zu transzendenter Realität erheben, überspannen sie ihre Funktion und übersehen, daß ihnen nicht nur jeglicher

Inhalt herausfällt, sondern auch das formale Kriterium zu leerer Idealität herabsinkt. Hat die ältere Religionsphilosophie den Schwerpunkt zu ihren Untersuchungen vorwiegend in theoretischen Erörterungen gefunden, durch welche Wahrheit und Realität eines „ens perfectissimum" erwiesen werden sollte, so liegen die Schwierigkeiten für die moderne Religionsphilosophie in einer ähnlichen Lage, wenngleich die Probleme seit Kant unter ausschließlich praktisch ethischem Interesse behandelt wenden[7]). Mit der Umlegung des Standpunktes aus der theoretischen in die praktische „Vernunft" sind die dem Rationalismus von Hause aus innewohnenden Spannungen aber noch nicht beseitigt; vielmehr treten sie unter dem religionsphilosophischen Gesichtspunkt von neuem in den Vordergrund und werden hier gerade zu unentwirrbaren Verwicklungen. Die Spannungen, von denen wir reden, sind die auch dem Kantianismus noch eigentümlichen rationalistischen Grundbestandteile, welche unter dem Druck einer einseitig naturwissenschaftlichen Anwendbarkeit den individuell-historischen Funktionen des Denkens keinen genügenden Spielraum gewähren. Das ist auch hinreichend erkannt worden, und die Ansätze zu einer Logik der Geschichte, wie sie Windelband und Rickert gegeben haben, sind von tiefgreifendster Bedeutung geworden. Windelband hat darauf hingewiesen, wie die Entwicklung der Logik immer die Rückwirkung des jeweiligen Standes des wissenschaftlichen Erkennens in den Einzeldisziplinen wahrnehmen läßt. Die Richtigkeit dieses Satzes wird evident, wenn wir ihn an der Problemstellung der Religionsphilosophie prüfen. Solange man natürliche Religionsdogmatik auf Grund ethischer Vernunftwahrheiten trieb, blieb die Logik der Religion naturgemäß im Schlepptau der naturwissenschaftlich verstandenen Logik der Begriffe. In dem Augenblick, wo der Religionsbegriff als selbständiges Ge-

---

[7]) cf. hierzu und für das Folgende Windelband „Präludien": Das Heilige (S. 417.) II. Aufl.

bilde sich von den natürlichen Wahrheiten der praktischen Vernunft emanzipiert, bedarf die Religion zur Beurteilung ihres eigentümlichen Wahrheitsgehaltes einer eigenen religiösen Logik.

Nun hat sich auf dem Boden der Kantischen Erkenntnislehre eine Werttheorie entwickelt, welche zwar für die historischen Probleme eine Logik des „individuellen Begriffes“ in Angriff genommen hat, die Religion hingegen ohne jegliche Korrektur an ihren logischen Voraussetzungen in den Zusammenhang ihrer Werte mit einbezieht. Diese Theorie, als deren Vertreter Windelband, zu gelten hat, geht von dem Standpunkt aus, daß das „fromme Gefühl“, psychologisch zu der Klasse der unbestimmten Gefühle gehörend, inhaltlich in bezug auf seinen Gegenstand völlig unbestimmbar sei und daher der bekannten Dreizahl der psychischen Funktionen, dem Logischen, Ethischen und Ästhetischen nicht eingeordnet werden könne. Da es nun einerseits als Mischgefühl allen drei Gruppen zugleich angehört, so wird es von Windelband[8]) in das diesen gemeinsame logische Grundverhältnis der Antinomie des Naturnotwendigen und Normgemäßen hineingelegt. Andererseits soll es auch nicht als eine „Summation einzelner Gefühle“ erklärbar sein und seine psychische Unforschlichkeit seinen eigentümlichen Vorzug — den Stachel zu seiner eigenen Aufhellung ausmachen. Dagegen ist zweierlei einzuwenden: daß das religiöse Gefühl zwar sehr häufig mit dem charakteristischen Merkmal einer „unbestimmten“ Abhängigkeit verbunden sein kann, daß dieses aber als sekundäre Vorstellung nicht ohne weiteres als identisch mit dem Bezogensein auf den religiösen Gegenstand gesetzt werden darf, und daß ferner die inadäquate Erkenntnis „Gottes“ weniger in dem sachlichen Interesse der Religion begründet liegt, als in der Inadäquatheit ihrer sprachlichen Ausdrucksmittel. Das Geheimnis der Religion darf niemals zum Selbstzweck erhoben werden und sein Charakter er-

---

[8]) Windelband, a. a. O. S. 427.

streckt sich nicht auf den Gegenstand selbst, sondern nur auf die Form, in der er erkennbar wird. Zweitens glauben wir an der Behauptung Anstoß nehmen zu müssen, die Zwiespältigkeit des Bewußtseins könne jemals zum Springpunkt der Religionsphilosophie werden[9]). Diese ganze antinomistische Koexistenz ist doch nur eine für das praktische Leben in Betracht kommende Hilfsgröße, die es in der Theorie gar nicht gibt. Gehe ich von diesem Verhältnis aus, so nehme ich mir von vornherein die Möglichkeit, die Religion als selbständigen Wert aufzufassen. Diese Auffassung macht sie zu einem nachhinkenden Korrektiv der Werttheorie, das sich aus der Unbefriedigtheit mit dem von mir selbst geschaffenen Weltbilde erklärt. Anstatt das Wesen der Religion theoretisch zu ergründen, deutet es nur ein subjektives Verhalten an, aus dem heraus ich mir „Religion" wünsche. Theoretisch gesprochen kommen doch nur positive Werte des Wahren, des Schönen und Guten, des Heiligen in Betracht. Alle Werte, sofern sie eine Realität besitzen, müssen schließlich in der geschichtlichen Entwicklung zu ihrer Offenbarung gelangt sein. Wie aber sollte jemals dieser aus einer Antinomie entspringende Wert innerhalb des geschichtlichen Fortschrittes offenbar werden?

Auch für die Religionspsychologie darf die Antinomie nicht den Ausgangspunkt für ihre Analysen bilden, will sie sich nicht von vornherein ihre Flügel beschneiden. Gewiß bilden antinomistische Spannungen in fast allen Fällen religiöser Erregung eine Voraussetzung, aber gewissermaßen nur als eine Gelegenheit, aus der die religiösen Zuständlichkeiten hervorgehen können. „Solche inneren Bewegungen können uns an den Punkt bringen, wie Eucken treffend bemerkt, wo sonst verborgene Wahrheiten einleuchten und sonst zerstreute Daten sich zum Ganzen einer Wirklichkeit verbinden[10])", aber sie vermögen

---

9) Windelband, a. a. O. S. 419.
10) Eucken, Wahrheitsgehalt d. Religion.

nicht, sie aus sich zu erzeugen. Die Doppelheit des Bewußtseins darf weder als das einzige noch überhaupt als Motiv zur Hervortreibung religiöser Vorstellung angesprochen werden.

Wir haben bereits erwähnt und müssen es hier wiederholen, daß, psychologisch gesprochen, dem „frommen Gefühl“ nichts gewisser und sicherer ist wie die als „göttlich“ empfundene Wirklichkeit, daß ihm nichts Wertvolleres aufgegeben ist als ihre Erfassung, und daß nichts Charakteristisches dafür angeführt werden kann, als die Ablehnung jeder außerreligiösen, theoretischen oder praktischen Bewertung, auch dann, wenn sich das fromme Gefühl außerreligiöser Vorstellungen als ihrer Äußerungsformen bedient. Das „religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so daß es seiner Idee nach mit den nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen — ihnen nicht widersprechen kann“. (Simmel, Die Religion S. 11.) Aber wie dem auch sein mag, wir haben es hier nicht mit einer psychologischen Analyse des religiösen Bewußtseins und seiner Ausdrucksformeln zu tun, sondern vielmehr mit der Ableitung solcher logischen Prinzipien, welche erst Mittel und Wege für die wissenschaftliche Erkenntnis an die Hand geben und in dieser Hinsicht sollen die Voraussetzungen der Windelbandschen „Werttheorie“ geprüft werden. Nun möchte aber dieser Versuch von vornherein aussichtslos erscheinen, da Windelband in völliger Übereinstimmung mit seinem psychologischen Grundvoraussetzungen an dem Punkte, wo er dem religiösen Vorstellen als „transzendentes Vorstellen“ eine, wenn auch unselbständige Stellung einräumt, sich genötigt sieht, alles wieder zurückzunehmen. Das religiöse Vorstellen soll als Ergänzung des „Wissens“ über das Wesen des Normalbewußtseins Auskunft geben, und da es dies als „allgemeingültige wissenschaftliche Erkenntnis“ nicht zu leisten vermag, so wird die Möglichkeit einer durch die religiöse Vorstellung zu gewinnenden Erkenntnis sofort wieder illusorisch[11]). Denn diese Vor-

[11]) Windelband a. a. O. S. 429.

stellungen mit ihren vermeintlichen Ansprüchen, Erkenntnisse aus sich heraus liefern zu können, unterliegen dem „transzendentalen Scheine“ und die Religion muß sich infolgedessen, was ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen angeht, mit der Idee vernunftnotwendiger, aber unlösbarer Aufgaben begnügen. Die Werttheorie wird zur Postulatentheorie. Die Gefährlichkeit dieser Position für die Religion kann nicht genug betont werden. Und Troeltsch hat unbedingt recht, wenn er in der Kritik eines ähnlichen Standpunktes hervorhebt: „Die reine Postulatentheorie ist tötlich für alle Religion, man mag sich drehen und winden wie man will.“ „Um ein Beispiel anzuführen, genügt es durchaus nicht, zu sagen, daß die Gottmenschlichkeit der Religionsgeschichte etwas der Wissenschaft Unzugängliches sei, wenn man zugleich von wissenschaftlichen Voraussetzungen ausgeht, die diese Gottmenschlichkeit unmöglich machen.“ — Was nun den „transzendentalen Schein“ betrifft, vor dem sich alle „metaphysisch“ überspannten Kategorien in eitlen Dunst, in ein „Überall und nirgends, ein immer und niemals“ auflösen, wie Windelband treffend bemerkt, so wird diese Euthanasie das Schicksal aller heimatlosen religiösen Vorstellungen bleiben, die sich gelegentlich außerreligiösen Funktionen wie den Grundkategorien der Substanz oder der Kausalität imputieren lassen[12]. Darnach müßten wir uns mit einer religiösen Metaphysik begnügen, deren Kriterium zwischen qualitativer Inhaltsfülle (als persönlicher Gott) und leerer Allgemeinheit (als Begriff des Weltbewußtseins) hin und her schwankend jede methodische Grundlegung einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Religion ausschließt. In diesem

---

[12]) Simmel andererseits, der von seinem psychologischen Standpunkte aus weniger geneigt ist, erkenntnistheoretische Konsequenzen aus seinen Analysen zu ziehen, kann in diesem Sinne nicht genug solcher logischen und ästhetischen „Reihen“ hervorheben, „welche unter der Ägide des religiösen Empfindens ablaufen können und sich dann zu transzendenten Gebilden steigern.“ cf. Simmel, Die Religion, 2 Bd. aus der Sammlung: Die Gesellschaft ed. Buber.

Gottesbegriffe — so führt Windelband aus — stoßen die formalen und materialen Motive zusammen[13]). Die Zwittergestalt dieser sehr problematischen Realität weist uns wieder zurück auf das Antinomieverhältnis des Naturnotwendigen und Normgemäßen, in das hinein Windelband die religiösen Vorstellungen verlegte; sie scheint sich selbst aufzuheben, wenn sie als Leben in Gott, als metaphysische Aussöhnung der Antinomie angerufen wird. Die Religion wird selbst überflüssig, wenn die Antinomie überwunden ist. Das Herausgreifen dieses antinomischen Verhältnisses geht so sehr auf die Breite alles „wertvollen" menschlichen Erlebens, daß es innerhalb der seelischen Funktionen zu einem principium divisionis nicht taugt. „Der Sündenfall", so sagt Hegel, „ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er Mensch wird"[14]). Aber es ist nicht dasselbe, ob der Mythus einer Religion mit dem Sündenfall des Menschen anhebt oder ob die philosophische Reflexion sich dieses Bildes als ihres Ausgangspunktes bedient. Die Wege des Mythus und der Philosophie gehen auseinander.

Doch noch eine größere und für den Fortschritt der Untersuchung folgenreichere Schwierigkeit geht aus der Idee einer religiösen Metaphysik an dem Punkte hervor, wo sie einer wissenschaftlichen Bearbeitung scheinbar ein Tor offen läßt, „wo sich aus dem transzendenten Fühlen ein transzendentes Vorstellen entwickelt"[15]). Und da für uns die „Unbestimmtheit" der religiösen Gefühle nicht mehr eine Prämisse unserer Untersuchung bildet, so können wir fragen, welcher Art die „Begriffe" sein sollen, die das religiöse Vorstellen bildet, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll. Daß es nicht die naturwissenschaftlich verfahrende Begriffsbildung sein wird, wird jeder zugeben, der mit uns darin übereinstimmt, daß es in der Religion nirgends den „reinen Fall" gibt, den die Naturwissenschaft

---

[13]) Windelband a. a. O. S. 433.

[14]) Hegel, Philosophie der Geschichte S. 421 ed. F. Brunstäd.

[15]) Windelband, a. a. O., S. 427 ff.

allein zu konstruieren imstande ist. Vielleicht werden wir sein artbildendes Merkmal in der Richtung der „historischen Begriffe“ mit individuellerem Inhalt zu suchen haben. Aber beides muß des Näheren noch erwiesen werden. Oder sollte dem frommen Gefühl als bloßer Neigung jedes teleologische Prinzip abgehen? Aber das ist doch wohl nicht die Bedeutung der Schleiermacherschen Distinktion, wenn er in seiner berühmten Definition, die Frömmigkeit als Neigung durch das schwerwiegende Attribut einer „Bestimmtheit des Gefühls“ ergänzt. Diese Bestimmtheit gilt es also für eine Begriffsbildung des Religiösen aufzusuchen.

Fassen wir das Gesagte noch einmal zusammen: Wenn wir das religiöse Leben in seine zwei Komponenten, in eine menschliche Seite und eine göttliche Seite zerlegen, so hat es die Wissenschaftslehre von der Religion eben nur mit der einen Seite, mit der aus dem Subjekt — aber nach dessen subjektiven Bedingungen — hervorgehenden religiösen Bewegung zu tun[16]. Die Logik der Religion, welcher niemand, der auch nur einigermaßen begreift, was wir wollen, eine subjektivistische oder positivistische Neigung unterschieben wird, hat es mit der Entwicklung des Gottesgedankens zu tun, ohne selbst jemals dazu zu gelangen, ihren Gegenstand selbst zu erfassen.

Das vermögen aber Logik, Ethik und Ästhetik ebensowenig, für die ein sachliches Erkennen auf phänomenale Erkenntnisse beschränkt bleibt. Zunächst bedeutet die Aufnahme des Religiösen in das Stoffgebiet philosophischer Bearbeitung nichts weniger als ein Transzendieren der durch die Denkgesetze bezogenen Phänomenalität, wohl aber eine Erweiterung von seiten des Subjektes her. Diese Erweiterung — wie sie bereits in einer „Kulturlogik der Historischen“ vollzogen ist — wird auch für die Logik der Religion maßgebend sein.

---

[16]) Troeltsch, a. a. O.

II. Kapitel.

Gegensatz der Erkenntnisarten.

Wir müssen jetzt festzustellen suchen, in welchen Punkten die Erkenntnisarten auseinandergehen, deren jede von sich aus Begriffe zu bilden imstande ist, und wo wir den religiösen Begriff, den Begriff des „Heiligen", wie ihn Windelband nennt, einzuordnen haben. Daß wir den letzteren zum geschichtlichen Leben in Beziehung setzen und daher sogleich in einer Logik der Religion auf die „historische" Begriffsbildung zurückgreifen, mag von vornherein betont werden, doch soll vorerst auseinandergelegt werden, worin sich die Logik der Religion prinzipiell von der Logik der Naturwissenschaft unterscheidet.

Die rationale Bestimmtheit des religiösen Gefühls.

Das religiöse Bewußtsein ist zunächst seinem Wesen nach nur als psychologisch-religiöse Tatsache erlebbar, was jedoch nicht ausschließt, daß es in seiner Entwicklung und Durchdringung des psychischen Gesamtlebens teleologisch begreifbare Formen annimmt. Erst auf dieser Stufe wird die Religion Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Ja wir wollen aus methodologischen Rücksichten eine spezifische religiöse Bestimmtheit „annehmen", welche das religiöse Bewußtsein in seinem psychischen Urzustande mitempfängt, und als ein „Bezogensein auf Gott" empfindet, als ein Erfassen der Wirklichkeit als einer „göttlichen" Welt, wonach es sich in bestimmter Weise zu aktualisieren hat und sich beispielsweise von der ästhetischen Bestimmtheit des Gefühls unterscheidet. Das zusammenfassende Denken, welches dabei bewußt oder unbewußt tätig ist, zu begreifen, das gerade ist die letzte Aufgabe einer Wissenschaft von der Religion. Demgegenüber darf man es nicht als Widersinn erklären, wenn trotz

dieses intellektualistischen Einschlages das Evidenzgefühl der mystischen Präsenz, welches in völliger Ungeschiedenheit einer subjektiv-erfahrungsmäßigen Tätigkeit und des objektiv-einwirkenden oder erwirkten göttlichen Geistes „erlebt“ wird, in der alle Rätsel und Fragen verstummen, als Grundvoraussetzung und Ideal der religiösen Erkenntnis zu gelten hat.

Die Antinomie liegt in der Sache selbst begründet. Wer dieselbe leugnet, übersieht entweder, daß nur das primitive religiöse Gefühl, welches aber darum noch nicht das charakteristische zu sein braucht, — über den Urstand der Gottmenschlichkeit selten oder gar nicht hinausreflektiert oder er vergißt, daß der religiöse Erkenntnistrieb samt allen seinen gedanklichen Umbildungen und Auslegungen des religiösen Lebens schließlich in dem Erfassen der ganzen Wirklichkeit „intuitiv“ aufzugehen bemüht ist. Auf jeden Fall drängen sich für uns, die wir ebenso weit von kindlichem Sich-Anheimgeben als von einem „intuitiven“ Erfassen entfernt sind, unvermeidlich intellektualistische Motive in die religiöse Erfahrung hinein, in deren Fortbildung sie schließlich zu unabtrennbaren Bestandteilen des religiösen Bewußtseins selbst werden. Auf diesem Niveau hat sich eine Wissenschaft von der Religion über ihren Standpunkt zu orientieren, hier allein liegt ihr Arbeitsfeld. Wir unterschreiben daher vollständig, was Troeltsch in seiner hervorragenden Schrift „Selbständigkeit der Religion“ über diesen Punkt sagt: „So sehr man in abstracto von dem praktischen nicht intellektualistischen Charakter der Religion überzeugt sein mag, so scheint doch bei konkreter Betrachtung nichts auf Fortbildung und Umgestaltung größeren Einfluß zu haben als das mythologische und wissenschaftliche Denken.“ Schon die rein genetische Frage „Woher“ und „Wohin“ löst die Ungeschiedenheit des einheitlich erlebten Präsenzgefühls in seine beiden Komponenten auf: in ein Verhältnis von Subjekt und Objekt, in eine aktive und passive Seite. Hier tritt jene Doppelheit der Reflexion ein, welche im Grunde

jede Auffassung der Wirklichkeit als Natur oder Geschichte, als Kunst oder Religion in gleicher Weise begleitet, denn nur in der reinen Erlebnissphäre gibt es keine solche Spaltung. Nur mit einer vollendeten Inhaltsbeherrschung des Lebens würde auch jene Doppelheit von Subjekt und Objekt fortfallen.

Da aber unserer Erkenntnis bloß Wirklichkeitsauffassungen vorbehalten sind — „dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht" —, so muß dieses Ideal ursprünglicher Ungeschiedenheit von den einzelnen Wissenschaften je nach ihren teleologischen Bestimmungen unberücksichtigt bleiben, ja bisweilen gänzlich ignoriert werden wie von der Naturwissenschaft, welche erlebnisfrei d. h. wertfrei die Welt der Dinge erkennen will. Erst in dem Maße wird der ursprüngliche Lebenszusammenhang aller Werte wieder als bedeutungsvoll empfunden, als sich die Wissenschaften durch ihre Wirklichkeitsauffassungen dem Begreifen der ganzen ungeteilten Wirklichkeit wieder annähern wie in der Religon und in der Kunst. Jede dieser Wirklichkeitsauffassungen hat bekanntlich ihre eigene Methode, die Zwiespältigkeit, in welche die Reflexion den nur erlebbaren Wesenszusammenhang auseinanderreißt, im Begriffe zu versöhnen, d. h. auf ihre eigene Art die ganze Wirklichkeit „approximativ" zu begreifen. Auch ohne über das Verfahren der religiösen Begriffsbildung etwas vorher sagen zu wollen, können wir behaupten, daß die Methode der religiösen Logik jedenfalls die höchste denkbare Stufe in der Aneignung und Erreichung des ganzen ungeteilten Zusammenhangs von Individuum und Universum inne hat. Das ist ihr *τέλος*, wie es aus der Bestimmtheit des religiösen Gefühls hervorgeht.

Wie wird es nun möglich sein, diese Beziehung, auf deren ausführliche psychologische Analyse wir hier verzichten müssen, zu begrifflicher Bedeutung zu erheben? Vielleicht ist an der aufgedeckten Schwierigkeit nur eine Verkennung des „Begriffes" und seiner Anwendbarkeit schuld. In allen Methoden wissenschaftlichen Denkens — im

naturwissenschaftlichen ebenso wie im historischen — wird das zu bearbeitende Material durch Rationalisierung zu begrifflicher Anschauung gebracht. Jedes Urteil bedarf eines Allgemeinen[17]). Das rationale Element, die Versöhnung im Gedanken ist die selbstverständliche Voraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit. Diese Behauptung wird nur demjenigen unerwartet und widersinnig erscheinen, der gewohnt ist, unter „Begriffen" einseitig die generalisierenden Typen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu verstehen.

Der naturwissenschaftliche Begriff und die Religion.

Dem kritischen Standpunkt ist allgemein der Zirkel einer teleologischen Voraussetzung eigentümlich. Die Methode involviert die Deduktion bestimmter Zwecke, d. h. Ausgang und Endpunkt der Untersuchung sind in gewissem Sinne eins. Nach dieser Seite hat Kant den Erfahrungsbegriff der Naturwissenschaft konstituiert; da er hierbei überall die Gegenüberstellung: Ding-an-sich und Erscheinung festhält[18]), so ergibt sich für ihn jene starre Entgegensetzung, nach der die Wirklichkeit entweder als „Natur" oder als „Vernunft" schlechthin aufgefaßt werden muß. Heute, wo man die Religion nicht mehr den Wahrheiten der natürlichen Vernunftmoral überantwortet, wird niemand ihre Existenzberechtigung als Wertkomplex an den logisch immanenten Bedingungen einer nur auf die sinnliche Erfahrung gerichteten Erkenntnistheorie abwägen, denn er würde übersehen, daß uns das Erkenntnisvermögen — auch das der Kausalität — nicht im Sinne eines festen Datums gegeben ist und daß es keine Universalmethode der wissenschaftlichen Kultur gibt. Erinnern möchte ich auch daran, daß auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft noch nicht vor allzu langer Zeit die historische Be-

---

[17]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 306 ff., 337, 368.

[18]) Vgl. Lasks Kritik der Kantschen Methodologie in „Fichtes Idealismus und die Geschichte".

griffsbildung als das Nonsens der Erfindung einer neuen Logik hingestellt wurde[19]), ein Einwand, dem unsere Untersuchung in entsprechender Weise ausgesetzt ist. Bedenken wir nun, daß der im Transzendentalismus mitgedachte Erfahrungsbegriff das Verhältnis naturwissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis einfach umkehrt. Die Disjunktion des diskursiven Verstandes scheidet das Besondere von dem Allgemeinen; indem er das Besondere ignoriert, gewinnt er im „Allgemeinen“ rationale Erkenntnis, d. h. Gegenständlichkeit. Daß dieses „Allgemeine“ bereits etwas ganz anderes bedeutet als jenes rationale Grundelement, das wir als gemeinsame Basis aller Urteilsbildung erkannt haben, braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden.

Wie anders stellt sich nun das Verhältnis des Erkennenden zu seinem Gegenstande für das religiöse Gebiet dar. Hier ist von vornherein der Gegenstand mit seiner Vorstellung zugleich gegeben[20]), ohne daß wir durch teleologische Abstraktion in irgendeiner Richtung dazu fortschreiten müßten, die Erfahrungsmasse als „göttliche“ Wirklichkeit herauszuarbeiten. Der Gegenstand des religiösen Interesses ist als selbständig abstrakte Regel überhaupt nicht denkbar, so daß logisch, gesprochen, in dem Prozeß der religiösen Erfahrung zwischen Subjekt und Objekt gar kein Spielraum für die Spontaneitätsentfaltung des Subjekts besteht, denn die erste Regung des Subjekts bedeutet auch schon sein Ergriffensein von Gott. Charakteristischerweise bezeichnet auch der sprachliche Ausdruck „Gott“ sowohl die Vorstellung von etwas Göttlichem im Bewußtsein, als auch das Bezogensein dieser Vorstellung auf Gott als ihrem Gegenstande. Vom Standpunkt einer naiven Frömmigkeit ist es daher vollkommen begreiflich, daß sie, jeder „wissenschaftlichen“ Erkenntnis abhold, ge-

---

[19]) Zitiert nach Scheler „Kritik der psycholog. und transzend. Methode“. S. 139.

[20]) „Der Sinn und sein Gegenstand sind gleichsam ineinander geflossen und Eins geworden.“ Schleiermacher, Reden.

rade bestrebt ist, diese Ungeschiedenheit des religiösen Subjektes von seinem Gotte nicht zu stören, vielmehr es möglichst dauerhaft zu erhalten. Doch kann dieser Verzicht auf Erkenntnis niemals die Meinung eines wissenschaftlichenBewußtseins werden, da es für den denkenden Menschen nirgendwo ein Verharren in dem Zustande totaler „rationaler“ Indifferenz gibt. Da wo er sich ihr nähert wie in der Religion, ist er vielmehr künstlich bemüht, eine Spannung zwischen der ursprünglichen natürlichen Ungeschiedenheit herzustellen, um sich gewissermaßen die Möglichkeit des „Urteils“ zu sichern. Es werden also künstlich Subjekt und Objekt geschieden, in ein „Verhältnis“ zueinander gebracht, während sie als „Einheit“ „erlebt“ worden sind. So treibt das religiöse Bewußtsein die beiden Seiten des Denkens auseinander, wo sie das auf sinnliche Erfahrung gerichtete Bewußtsein zu vereinen bestrebt ist. Die Denkbewegung in der Logik der Naturwissenschaft und in der Logik der Religion laufen also direkt diametral entgegengesetzt. Ueberträgt man die Erkenntnismethode der einen auf die andere, so hat dies wenigstens den Vorteil, daß sich die Kluft auftut, welche zwischen den beiden Existenzformen der natürlichen und der religiösen Wirklichkeit besteht — und zwar bis in die Divergenzen ihrer Wahrheitswerte. Doch bevor wir davon handeln, muß erst das Verhältnis der Religion zur historischen Begriffsbildung klargelegt werden.

Der historische Begriff und die Religion.

a) Das historische und das religiöse Individuum.

b) Die religiöse Kausalität.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in keiner Disziplin die geschichtliche Auffassung einen derart integrierenden Bestandteil für das systematische Verständnis bildet, wie in der Theologie. Daran ändert auch der Umstand gar nichts, daß sie sich im Laufe der Zeit aus einer Tatsachentheologie in eine Theologie desBewußtseins umgewandelt hat. Immer ist es ein geschichtlich irgendwo und wann sich offen-

barendes Ereignis, an das die Kulturreligionen als ihren „allgemeinsten“ Wert anknüpfen. In der naiven Form der Ansicht, daß an irgendeinem Gebote alle übrigen hängen, ist diese Voraussetzung in der jüdischen Ethik zum Ausdruck gekommen. (cf. Lazarus, Ethik d. Judentums. S. 10 ff.) Auf ihn beziehen sich nunmehr alle religiösen Erfahrungen, unter ihn als einzigen Zweck werden alle einzelnen religiösen Aussagen subsumiert, und wie für die historische Begriffsbildung liegt dieser allgemeinste Wert auch für die Religion im „Individuellen“ und „Einzigartigen“ begründet; ja man kann sagen, daß die Religion, sofern sie prätendiert, den absolut allgemeinsten Lebenswert in ihren Erfahrungen zu besitzen, auch noch als Theologie des Bewußtseins potenzierte Geschichte ist.

Die Religion, sagten wir, hat es mit dem „allgemeinsten“ Werte zu tun. Er wäre nun grundfalsch, wollten wir diesen Wert so verstehen, als wäre die Religion durch Vergleichung und Kritik aller übrigen Kulturwerte zu dem göttlichen Allwerte als dem „allgemeinsten“ fortgeschritten. Vielmehr kann sich die Superlativform „allgemeinster Wert“ nur darauf beziehen, daß er der „individuellste“ und als solcher von allen nur relativ individuellen Wertbeziehungen unterschieden ist. — Unter letzteren verstehe ich diejenigen individualisierenden Begriffsbildungen, welche erst durch Besinnung auf einen übergeordneten geltenden Zusammenhangswert zustande kommen. So verfährt der Historiker, „der das Gewissen seiner Zeit repräsentiert“, so auch der sittliche Mensch, wenn er sich die Maxime des Sittengesetzes vorhält. Diese Entzweiung in ein „wollendes“ Subjekt und einen „seinsollenden“ Zweck ist im religiösen Bewußtsein durch Neigung aufgehoben. Denn auch da, wo die Religion beispielsweise den alten Anschauungen von Recht und Sitte eine anders geartete, bessere Gerechtigkeit gegenüberstellt, handelt sie unbekümmert um ethische Prinzipien nur aus der Souveränität ihres Bewußtseins, daß das „individuellste“ Recht auch das beste sei. Hier setzte die Kritik des jungen Hegel an der Kantschen Morallehre

ein[21]): Moralität ist Abhängigkeit von mir selbst. Deswegen setzt Jesus dem Gebote die Gesinnung gegenüber, d. h. die Geneigtheit so zu handeln. Eine Neigung ist in sich gegründet, hat ihr idealisches Objekt in sich selbst, nicht in einem fremden. (Dem Sittengesetz der Vernunft.) Diese in sich gegründete Geneigtheit bedeutet aber nichts anderes als was wir bereits in der Analyse des frommen Gefühls und seiner religiösen Bestimmtheit ausgemacht haben. Der gegenständliche Wert, auf den wir unsere religiösen Urteile allein beziehen können, ist in dem Inhalt der religiösen Vorstellungen zugleich mit enthalten. Gott ist zugleich der Wertmaßstab als auch der Inhalt, auf den dieser sich in jedem Einzelfalle erstreckt. Damit ist bereits zugestanden, daß dieser „allgemeinste Wert" auf dem Wege bloßer Reflexion gar nicht erreichbar ist, sondern vom Subjekt im Augenblick seines religiösen Ergriffenseins gewissermaßen jedesmal wieder neu geschaffen wird. Darin unterscheidet sich nun die religiöse Begriffsbildung doch gewaltig von der historischen. Der Historiker bildet seine Begriffe, indem er die „Individuen" auf allgemeine Werte bezieht, die er bereits vorfindet, wenigstens pflegt man hier der subjektiven Stellungnahme die Grenze der sogenannten historischen Objektivität zu ziehen. „Es ist überhaupt nicht, wie Rickert ausführt, Sache der Geschichtswissenschaft, zu sagen, ob die individuellen Wirklichkeiten, die sie darstellt, wertvoll oder wertfeindlich sind — denn wie sollte sie dabei zu allgemeingültigen Urteilen kommen —, sondern das, was wir unter der „Beziehung eines Individuums auf einen Wert verstehen, ist von seiner direkten Bewertung sorgfältig zu unterscheiden". In der Religionswissenschaft handelt es sich gerade nur um eine solche „direkte Bewertung", nicht in dem Sinn einer falsch verstandenen Geschichtswissenschaft, welche statt die individuellen Wirklichkeiten als wollende und stellungnehmende Wesen zu

---

21) Vgl. Hegel, „Theologische Fragmente", S. 85 und Diltey Jugendgeschichte Hegels, S. 84 ff.

begreifen, eine Kritik der gewollten Werte betreiben möchte, sondern insofern jede religiöse Individualität — jedes Stück religiöser Wirklichkeit — ihren Wert in sich trägt und ihre Bewertung nichts anders als ihre Erkenntnis, nicht aber ihre Anerkennung bedeutet. Nur so wird ersichtlich, wie in der Theologie die Vorstellung von etwas individuellem Einmaligen sich mit dem Ideal eines allgemeinen, unersetzlichen Wertes verknüpfen kann, wie sich das Verständnis des Einzigartigen gerade zum allgemeinen Wertvollen entwickelt. Dementsprechend hat die Logik der religiösen Begriffsbildung den wesentlichen Unterschied des „historischen Individuums" von der religiösen Individualität in dem teleologischen Verfahren zu suchen, nach dem von der Geschichtswissenschaft und von der Theologie in beiden Fällen die Begriffe des historischen und des religiösen Individuums gebildet werden. Der Gedanke eines bestimmten, irgendwie als wertvoll erkannten Zieles genügt, um als Gesichtspunkt für die begriffliche Bearbeitung des historischen Stoffes zu gelten. Zugleich erschöpft sich bei einer glücklichen Darstellung die Werteinmaligkeit des bestimmten Vorganges, indem er nunmehr als bloße Wertbeziehung, als Beitrag in den historischen Zusammenhang einmündet. Es ließen sich „geschichtlich" nach jeder begrifflichen Bearbeitung jedesmal noch übergeordnetere allgemeinere Zusammenhänge erschließen, dem das einzelne individuelle Geschehene zustrebt, bis es schließlich — sagen wir in einer Kulturweltgeschichte — völlig aufgeht. Anders steht es mit dem Begriffe der Religion. Hier ist der Gedanke des Zieles nicht allein ausschlaggebend. Der Gedanke der erwirkenden Ursache, der Verwirklichung eines ursächlich angelegten Willens tritt für das religiöse Bewußtsein in jedem Begriffe mit hinzu; indem sich hier sozusagen eine doppelte Kausalität der causa efficiens und der causa finalis bildet, rückt die bloße Vorstellung von etwas Tatsächlich-Historischem, Individuell-Besonderen für das religiöse Bewußtsein unter die Bestimmung der „Ewigkeit". Damit treten auch die Urteile über die wesentlichen

Tatsachen des religiösen Lebens bzw. der göttlichen Heilstiftung, was ihren Wahrheitsgehalt betrifft, unter den Existenzialexponenten des „Ewigen". Der Gesichtspunkt, unter dem eine religiöse Tatsache gewertet wird, ist jetzt nicht mehr ein außerhalb des Subjektes liegender Zusammenhangswert, wie für den Historiker; sondern fällt in die Spontaneität des religiösen Subjektes zurück. Denn religiös ist ein Individuum eben nur, soweit es von göttlichem Geiste erfüllt ist.

Es ist schlechthin kein historischer über das religiöse Faktum hinausreichender Zusammenhang denkbar, durch dessen Überordnung die religiöse Tatsache ausgelöscht werden könnte. Ist sie einmal in ihrer religiösen, d. h. „zeitlosen"[22]) Kausalität erkannt, so hat sie als dauernd fixierte Lebensäußerung zu gelten. Es kommt jetzt darauf an, vom religiösen Bewußtsein aus einen kritischen Weg für die Bestimmung dessen zu gewinnen, was als wesentlich in diesem Sinne angesehen werden muß. Dies hat nach zwei Seiten hin zu geschehen, wie wir andeutungsweise aus dem Begriff einer religiösen Kausalität entnehmen konnten, indem wir einmal vom subjektiven Bewußtsein aus individualisierend das Wertvolle Einmalige an dem religiösen Vorgang feststellen, dann aber das Generelle, die Verwirklichung eines auf die Menschheit angelegten Willens hervorheben, welcher den religiösen Begriff über das bloß historisch Wertvolle hinaushebt. Nur auf diesem Wege werden wir in der Methodologie des religiösen Begriffs zu notwendigen allgemeinen Urteilen fortschreiten können.

Von vornherein liegt eine Gewähr für die Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen in dem religiösen Prozeß selber. Die Subjektivität dieses Vorganges, welcher sich vor bloßer Willkür bewahrt wissen will, muß

---

[22]) cf. Windelband, a. a. O., S. 431. Deshalb sind die Anschauungsformen in ihrer empirischen Bedeutung auf den Gegenstand des frommen Gefühls nicht anwendbar: er muß also als unabhängig von Raum und Zeit gedacht werden . . .

sich dabei als vorbildliche Primitivität empfinden, um den Anspruch der Objektivität zu erheben. An ungezählten Beispielen der Beschreibung religionsgeschichtlich wertvoller Ereignisse läßt sich dieses „Angelegtsein“ von vorbildlichen elementaren Erlebnissen illustrieren, diese charakteristische Fähigkeit religiöser Äußerungen, alle menschenmöglichen Verhältnisse aufzunehmen und sich ihnen anpassungsfähig zu machen, weshalb der Wahrheitsgehalt der Religion von der Theologie auch nicht anders gesucht und gekennzeichnet wird, als darin, daß er auf die Menschheit, wie sie heute und wie sie immer ist, „bewußt“ angelegt worden ist. Es sollen hier nur zwei Beispiele angeführt werden, um zu zeigen, mit welcher Selbstverständlichkeit dieses teleologische Verhältnis der Einmaligkeit und Ewigkeit in den Darstellungen zum Ausdruck kommt. So sagt Harnack an der Stelle seines „Wesens des Christentums“, wo er die zeitlose Bedeutung des Evangeliums charakterisieren will: „Ich zweifle nicht, daß schon der Stifter den Menschen ins Auge gefaßt hat, in welcher äußeren Lage er sich auch immer befinden mochte — den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er im Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste.“ Oder hören wir E. W. Mayer[23]), wie er das psychologische Wesen der christlichen Religion in ihrem Kernpunkt zu charakterisieren unternimmt: „Das ganze innere und äußere Leben Jesu mit seinen gewaltigen Kontrasten höchsten Wertgefühls vor Gott und tiefster Erniedrigung vor den Menschen, mit seinem tragischen Ausgang und dem, was sich daran knüpfte, war derart beschaffen, daß dadurch Hunderten und Tausenden, die sich unter dem Druck materieller und sittlicher Not nicht mehr innerlich aufrichten konnten, der ersehnte zuversichtliche Aufblick zu Gott erleichtert werden

---

[23]) Siehe: Das psychologische Wesen der Religion und die Religion, S. 20.

mußte.“ „Mag für den einen diese, für den andern mehr jene Seite des Lebens Jesu in Betracht kommen, mag für den modernen Menschen die Wirkung im einzelnen eine etwas andere sein als auf den antiken, unter allen Umständen besteht ein geschichtlich greifbarer Zusammenhang zwischen der Verkündigung und dem Umsichgreifen seines Gottvertrauens.“ Diese Charakteristiken tun also nichts anderes, als daß sie stillschweigend die religiöse Teleologie in ihre Darstellung mit aufnehmen oder, um mit Schleiermacher zu reden, daß sie den Religionsbegriff „als ewig und im Wesen der Menschheit notwendig begründet darstellen“.

III. Kapitel.

Das teleologische Prinzip der religiösen Begriffsbildung; das religiöse Symbol.

Alle diese Kontraste und Spannungen, alle diese konstant wiederkehrenden Lebensverhältnisse mit ihren Antinomien und ihren idealen Auflösungen machen den charakteristischen Inhalt des religiösen Lebens aus. Doch damit ist noch nichts über ihre religiöse Eigenart ausgesagt, denn an sich könnten sie moralischer, ästhetischer, ja sogar logischer Natur sein. Erst da, wo die Inkonkruenz jeder außerreligiösen Bewertung mit der spezifischen Bestimmtheit des religiösen Gefühls als kontrastierend empfunden wird, tritt die religiöse Tendenz greifbar hervor; nicht so, als ob es vor dem überhaupt keine Religion gegeben hätte, nur insofern, als immer erst da, wo unser Erleben des Moralischen, Ästhetischen usw. unter dem Gesichtspunkte einer grundsätzlich heterogenen Beurteilung gewertet resp. entwertet ist, der Boden für religiöse Bildungen frei wird. Es ist hier nicht der Ort, auf die eigentümliche Bedeutung und Stellung einzugehen, welche die Religion hierdurch im Zusammenhang mit den übrigen Kulturwerten erhält. Es ge-

nügt, wenn wir den Blick dafür geschärft haben, wie im religiösen Prozeß die ursprünglichen inhaltlichen Bestimmungen zurücktreten vor der Steigerung, die das Bewußtsein durch das Erleben einer neuen und großen Perspektive des Wertens erfährt, wie das individuelle Erlebnis und nicht die normale Erfüllung an der moralischen Haltung als religiöse Tatsache empfunden wird. Und so kommt die christliche Religion im Evangelium dazu, nicht allgemein gültige Gesetze sondern die persönliche Hingabe als ausschließlich religiös wertvoll zu betrachten. als Erlebnisse in Permanenz, wo sie die Stifterpersönlichkeit selber betreffen, insofern sie von jedem Menschen unter entsprechenden Umständen nacherlebt werden können. Daß sie bei aller Individualität — denn das religiöse Erlebnis ist von seinen ersten persönlichen Trägern unabtrennbar — diese einzigartige Elastizität der allgemeinsten Anpassung besitzen, wird als ihr objektiver Wert empfunden. In dieser Hinsicht wird die Aufgabe einer Logik der Religion darin bestehen, die als vorbildlich charakterisierten Erlebnisse als dauernd fixierte Lebensäußerungen zu interpretieren, als ob sie auf die leidende und zu erlösende Menschheit als Ganzes bezogen wären. Sie muß begreifen lehren, wie persönliches Leben in seiner Einzigartigkeit und Primitivität sich zu allgemeingültiger Vorbildlichkeit erweitern kann.

Für alle diese Bestimmungen des Religiösen gilt natürlich gleichmäßig, daß es keinen Einwand gegen ihre Richtigkeit bedeuten kann, wenn jemand behauptet, diese Bestimmungen hätten in gleicher Weise ihre Anwendung auf eine moralisch-heroische Tat oder eine ästhetisch hervorragende Leistung. Man vergesse doch nicht, daß unsere Methode bewußt ein Verfahren in abstracto einschließt, d. h. daß Vorstellungen isoliert werden, die in concreto zum Ganzen eines Gesamtbewußtseins gehören.

Der Einwand aber, die Bestimmungen des religiösen Vorstellens fielen überhaupt zusammen mit den von den übrigen Funktionen geleisteten Aufgaben, verrät entweder

völlige Unkenntnis oder die unbegründete Furcht vor einer Überspannung der religiösen Vorstellungen ins Metaphysische. Die Logik der religiösen Begriffsbildung setzt gerade der subjektiven Bewegung des religiösen Vorstellens dadurch eine unübersteigbare Grenze, indem sie in ihren Begriffen das fromme Gefühl zu rationaler Bestimmtheit verdichtet, ein Prozeß, der eher eine Verarmung des religiösen Gehaltes bedeutet, als eine Bereicherung auf Kosten der übrigen Vernunftfunktionen.

Es kann gleichgültig sein, wie die Spannungsverhältnisse psychologisch zustande kommen, auf deren Basis sich das fromme Gefühl als ein vollkommen neues heterogenes Element zu eigener Bestimmtheit erhebt. Doch ist es wesentlich genug zu betonen, wie wir uns zu dem Probleme der Abgrenzung des religiösen Bewußtseins von den anderen Provinzen des Bewußtseins stellen, und da die Ethik von jeher für die Religion die eifrigste Rivalin gewesen ist und ihr die Selbständigkeit streitig gemacht hat, so soll uns dieses Verhältnis beispielsweise beschäftigen. Hermann sagt z. B. in seiner Ethik: „Fehlte uns die innere Spannung des sittlichen Kampfes, so hätte uns auch das Christentum nichts zu bieten.“ Doch wird die Meinung, das fromme Gefühl in seiner religiösen Bestimmtheit ließe sich etwa aus sittlichen Konflikten selbst ableiten, dahin eingeschränkt: „Die eigene Meinung aller Religion ist ohne Zweifel die, daß in ihr dem Menschen etwas gegeben wird, was er sich durch sein Wollen nicht erkämpfen könnte, jene angeblich aus der Sittlichkeit hervorgehende religiöse Gedankenbildung“ wird von ihm sogar als höchst widersittlich bezeichnet. Worauf es ankommt, ist eben nur das, daß überhaupt Spannungen vorhanden sind, Antinomien in ihrer Unauflöslichkeit empfunden werden und sich die Überzeugung geltend macht, der Mensch könne sie aus eigener sittlicher Kraft nicht überwinden und daß schließlich das Vertrauen sich dem Gedanken einer möglichen Neuregelung des Lebens erschließt. Diese Überzeugung von der Möglichkeit einer „anders gearteten Ge-

rechtigkeit“ oder doch zum mindesten die Sehnsucht nach einem solchen göttlichen Recht kann dem Logiker der Religion, dem es darauf ankommt, die Selbständigkeit des religiösen Phänomens neben den anderen seelischen Funktionen aufzuzeigen, den Weg weisen, den seine Untersuchung einzuschlagen hat. Er wird hier bei einer Durchmusterung vornehmlich aller Verhältnisse der Sozialität, des Gebens und Nehmens usw.[24]) die Entdeckung machen, daß es zahlreiche Konflikte und Kollisionen gibt, die durch das Sittengesetz wie durch jede denkbare moralische Entscheidung eine ungenügende Beantwortung erfahren müssen. Es sind dies eben die Fälle, in denen die Überzeugung von der Notwendigkeit einer anders gearteten Gerechtigkeit in die Seele einschneidet. Es wäre durchaus falsch, dieselbe schließlich wieder als ein neues Gesetz in die Ethik zurückzuführen. Dazu ist die Überzeugung viel zu prinzipiell. Sie ist das psychologisch notwendige, völlig irrationale Plus, welches eine ethisch wertvolle aber religiös indifferente Gesinnung zu einer religiösen erhebt, sie bedeutet, erkenntnistheoretisch gesprochen, „immer mehr als die Bewährung der Freiheit, auf welche Kant das wirkliche intelligible Erlebnis einschränkt[25])“.

Die Seele, der im Leben ihr göttlich Recht
Nicht ward, sie ruht auch drunten im Orkus nicht.

Diese Überzeugung tritt uns in den Worten des Dichters, der uns sagen will, wie wir leiden, genießen und mit dem Leben ringen (Dilthey) ebenso hervor wie im Evangelium, wo sie uns als mustergültig vorgehalten wird, wo sie sich mit dem Mantel der Gesetzgebung umhüllt.

Eine Überzeugung zu verlangen, wie man die Zubilligung zu einem logisch-stichhaltigen Beweise verlangt, wäre nicht nur widersittlich, sondern enthielte geradezu

---

[24]) cf. Simmel, Beiträge zur Erkenntnis der Religion. Ztsch. f. Philos. u. Phil. Kritik, 1902. Bd. 119.

[25]) Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. S. 13.

etwas Paradoxes. Für eine ihrer Grenzen bewußte Ethik wird sich demnach das religiöse Fürwahrhalten aus Neigung zum mindesten als eine Beurteilung moralischer Verhältnisse mit eigener Dignität darstellen, wenn sie nicht überhaupt die Notwendigkeit des religiösen Impulses und Eindrucks von sich aus in Anspruch nimmt. Für einen ethischen Dogmatismus hingegen wird die Religion selber zum schwärzesten Dogmatismus. „Der religiöse Apostel“ ist sich indessen vollkommen bewußt, daß seine Forderungen sein Führwahrhalten — das Moralisch-Verbindliche transzendiert und unter solchem Gesichtspunkt paradox erscheint. Paulus versetzt sich gelegentlich gern auf dies Niveau der Nichtgläubigen, ja er geht so weit für diejenigen, welche seine Überzeugung nicht teilen, die religiösen Wahrheiten als Torheit und Ärgernis zu bezeichnen. Paradoxien stehen denn auch im Mittelpunkt des religiösen Gefühlslebens, und nur weil unser Denken an ethischen und juristischen Verallgemeinerungen besser orientiert ist, als an den individuellen Begriffen der Religion, behalten wir diesen Namen bei, der für das fromme Gemüt stets zu einem Ehrentitel geworden ist. Wir müssen uns jetzt vorzustellen suchen, wie das bereits religiös ergriffene Bewußtsein auf Grund seiner antinomistischen Spannungen Anteilnahme an den als vorbildlich zu charakterisierenden Erlebnissen gewinnt, wie diese die Form und Gefäße für die Auflösung solcher typischen religiösen Zustände abgeben und wie ihre Aneignung zu begrifflicher Deutung zu erheben ist. Wieder soll zunächst an ein ethisches Verhältnis angeknüpft werden. Wenn Jesaja seinem Volke den Messias mit den Worten schildert: „Wir gingen alle in der Sünde . . . aber der Herr warf alle Sünde auf ihn. Die Strafe liegt auf ihm, daß wir Frieden hätten“, so wird offenbar das Wesentliche dieser Weissagung weniger darin empfunden, daß das Kommen eines außerordentlich gottgefälligen Menschen prophezeit wird, als daß von ihm aus durch den Eindruck jener Kontraste höchsten Wertgefühls und tiefster Erniedrigung vor Gott eine Kräftigung

des eigenen unter den gleichen Konflikten zusammengebrochenen Bewußtseins erwirkt werden könnte. Diese Erlösung aus der Antinomie, diese Erhöhung des Bewußtseins zu religiöser Kraft, welche von der späteren Dogmatik als „Geschäft des Erlösers" bezeichnet wurde, eben jene charakteristische Fähigkeit der religiös primären Äußerungen, von der wir oben sprachen, ist überhaupt als Kernpunkt des religösen Prozesses anzusehen. Es war nötig den religiösen Prozeß bis zu diesem zentralen Vorgang, den wir auch den Akt der Bekehrung nennen dürfen, zurückzuverfolgen. Hier sind wir erst an jenem Mittelpunkt angelangt, von dem aus Schleiermacher das Wesen der Religion verstanden wissen wollte. Von hier aus können wir in der Tat auch für die Begriffsbildung die richtigen Schlüsse ziehen. Damit stoßen wir aber auf eine neue Schwierigkeit.

Es bedarf keiner längeren Auseinandersetzung, daß wir es, was die Logik der religiösen Begriffsbildung betrifft, nicht mit dem Hervorgehen jenes oben geschilderten „Eindrucks" aus dem religiösen Bewußtsein zu tun haben, sondern nur mit der begrifflichen Darstellung der aus dem Eindruck hervorgehenden Vorstellung, die wir uns von dem an sich psychologisch ganz undurchsichtigen Vorgange zu machen genötigt sind. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß wir die durch den religiösen Eindruck erwirkte fromme Gemütsverfassung und die aus ihr hervorgehende Aneignung an religiösem Wahrheitsgehalt nur durch Hereinziehung des charakteristischen „persönlichen" Momentes vorstellen können, der mit dem Eindruck erregenden Motive aufs engste verbunden ist. Damit aber wird es notwendig, ein Stück Wirklichkeit in die begriffliche Verständigung mit aufzunehmen, das gar nicht anders als in seiner nur anschaulichen Einzigartigkeit aufgefaßt werden kann. — Hört aber damit nicht jede Verständigung über den religiösen Gegenstand überhaupt auf, entzieht sich nicht das bloß „Anschauliche" prinzipiell jedem Begreifen, und sind wir nicht ganz von der Durchführung einer religiösen „Begriffsbildung" abgedrängt?

Dies wäre nur der Fall, wenn der Anschauung jede sinnliche Beziehung auf den religiösen Gegenstand fehlte, wenn die Aufnahme des Anschaulichen nicht einem bestimmten Zweckgesichtspunkte unterworfen wäre. Immerhin der begriffliche Ausdruck der religiösen Vorstellung nimmt die Eigenschaft des Symbols an, und damit auch die Inadäquatheit des ästhetischen Symboles; wenigstens müssen wir dies zunächst voraussetzen. Demnach scheinen diejenigen Recht behalten zu sollen, welche eine andere als die ästhetische Auflösung des religiösen Erkenntnisprozeßes von vornherein für unmöglich hielten; und in der Tat dieser Prozeß der religiösen Begriffsbildung durch Anschauung läßt sich am besten ästhetisch als Symbol interpretieren. Um das Zustandekommen einer solchen religiösen Anschauung durch Analogie an einem Beispiel der ästhetischen Versinnbildlichung zu verdeutlichen, sei an die für Goethe so charakteristische Art des gegenständlichen Schauens erinnert; das für ein Goethesches Gedicht Typische liegt in der Vorstellung, durch welche wie in einem „zufällig" angeschauten Bilde ein ganzes Erlebnis, d. h. eine unaufhörliche Kette von seelischen Zuständen eingeschlossen und beruhigend beigelegt wird. Die gleiche innere Nötigung, das unendlich Mannigfaltige eines Erlebnisses in einem Bilde zu veranschaulichen, welche dem Dichter den poetischen Ausdruck abzwingt, treibt den um seine sittliche Vollkommenheit ringenden Menschen, die Vollendung seiner sittlichen Aufgaben in einer vermittelnden religiösen Individualität als erfüllt „anschaulich" zu erleben. Und noch ein anderes Beispiel: die anschauliche Vorstellung des stellvertretenden Leidens liefert den adäquaten Ausdruck der Versöhnung für die dem religiösen Prozeß zugrunde liegenden ethischen Spannungen usw. Immer ist es ein Unendliches, Individuelles, dessen Überwindung das fromme Gemüt erstrebt, an dessen Faßlichkeit es im Vertrauen auf einen höheren sinnvollen Lebenszusammenhang glaubt. Darnach hätten wir Beispiele religiöser Begriffsbildung gewonnen, die wir vor Augen behalten wollen. Was geht aber in diesem

Prozesse vor? Etwas Anschauliches wird im Symbol zu einem Bilde, obwohl es Ausdruck von etwas Gedachtem sein soll. In dieser Unangemessenheit von Begriff und Gegenstand liegt auf den ersten Blick etwas Rätselartiges und es ist die Frage, ob es sich ganz lösen läßt. Sabatier spricht hier in diesem Sinne von einer völligen Inadäquatheit, die für ihn zum Charaktermerkmal der religiösen Erkenntnis überhaupt wird: „Dies will besagen, daß alle Begriffe, welche das religiöse Bewußtsein bildet und verbindet, von der ersten Metapher des religiösen Empfindens an bis zu der abstraktesten Idee der religiösen Spekulation, notwendigerweise ihrem Gegenstand inadäquat sind und niemals als der gleichartige Ausdruck für denselben genommen werden können, wie dies in den exakten Wissenschaften der Fall ist." Wir glauben, dem widersprechen zu müssen. Das „Symbol" gewinnt unter religiösem Gesichtspunkte so viel an rationaler Bestimmtheit (gegenüber dem ästhetischen), daß der Einwand der Inadäquatheit sich von selber aufhebt, sobald man berücksichtigt, daß es für eine wissenschaftliche Besinnung nur darauf ankommt, den „Sinn" des Symbols und nicht sein „anschauliches Moment" zu begreifen. Einzig und allein darf uns daran gelegen sein, die Funktion des „Bildens" und „Verknüpfens", die Ineinsetzung zu begreifen, durch welche die einzelnen Elemente eines Erlebnisses unter religiösem Gesichtspunkte zu einem Ganzen verbunden werden. Wo dann noch von Inadäquatheit gesprochen wird, wird Bild und Bedeutung verwechselt, was freilich sehr oft geschieht. Wie weit sich logisch im Urteile Begriff und Gegenstand decken, ist eine andere Frage, die nicht in diesen Teil der Untersuchung gehört[26]. Für die Sache selber gibt Vischer ein vorzügliches Beispiel, an dem wir die begriffliche Evolution des religiösen Prozesses noch einmal verfolgen wollen[27]:

---

[26]) Es ist die Aufgabe einer Erkenntnistheorie der Religion, diese Ineinsetzung, sei es als Existenzialurteil, sei es als Relationsurteil, zu charakterisieren usw.

[27]) Vischer, Das Symbol S. 150 ff. in den „Philosoph. Aufsätzen für Ed. Zeller"

„Bei dem letzten Mahle mit den Jüngern sagt Jesus, sie mögen bei dem Brechen des Brots und Ausgießen des Weines künftig seines Todes gedenken: er sagt es in der bekannten Metapher: „dies ist“ usw. Im Verlaufe wird sein erfolgter Tod, indem sich der Symbolbegriff des Opfers daran knüpft, als Akt der Genugtuung für die Sünden der Menschheit gefaßt. Jetzt kommt eine neue Vorstellung hinzu, die Sache verändert sich. Ursprünglich lag nur vor: Brechen und Ausgießen des Brotes und Weins das Bild, Märtyrertod am Kreuze der Sinn, an den man denken soll; jetzt handelt es sich um Aneignung der Wirkung des Opfertodes, der Sündenvergebung, und hiermit fällt der Akzent auf Essen und Trinken. Denn dies ist allerdings ein passendes Symbol für Aneignung, da Speise und Trank durch Essen und Trinken dem Körper wirklich ganz angeeignet, in dessen Saft und Blut verwandelt wird. An sich zwar hat dieses körperliche Aneignen mit dem geistigen Aneignen einer unendlichen geistigen Wohltat schlechthin nichts zu tun, das Band zwischen diesem und jenem ist einzig der Vergleichungspunkt“ usw. Jetzt müssen wir die Grenzen ziehen; wie weit reicht das ästhetische Symbol in die religiöse Begriffsbildung hinein? Läßt sich Bild und Bedeutung so scharf auseinanderhalten, daß es einleuchtet, welches von beiden der tonangebende Faktor im religiösen Prozeß wird? In dem Beispiel vom Abendmahl tritt der Gedanke der Sündenvergebung d. h. die Überwindung der eigenen Unkraft „durch eine unendlich geistige Wohltat“ — nämlich durch die Wirkung des Opfertodes — in den Vordergrund des Interesses; wie denn auch die religiöse Gemütsverfassung nichts anderes als die Überwindung der das religiöse Individuum fortdauernd erregenden Konflikte erstrebt. Es will in dem religiösen Prozeß seine seelischen Kräfte von sinnlicher Gebundenheit frei machen und die fortdauernde Bewegung zwischen beiden Extremen durch „Erkenntnis“ zum Stillstand bringen und diese Erkenntnis als Wahrheit festhalten. Nun muß das religiös erregte In-

dividuum mit seiner Vorstellung der Sündenvergebung irgendwo an den Vorgang der zu erwirkenden Heilsaneignung anknüpfen. Nichts liegt näher, als daß es an jenen entscheidenden bedeutungsvollen Moment des letzten Herrenmahls anknüpft, in dem das Heil verkündet wird. Der Anknüpfungspunkt ist das Mahl selber, an sich ein ganz zufälliger Umstand, wie Vischer richtig hervorhebt. Im übrigen tritt die rationale Tendenz ganz ersichtlich in den Vordergrund: Überwindung der eigenen Unkraft durch göttliche Gerechtigkeit, Erlösung usw. Trotzdem meint Vischer, das religiös gebundene Individuum ließe sich die Verwechslung[28]) des Symbols mit der Sache nicht nehmen, d. h. es käme doch alles auf die anschauliche Seite an. Dies ist nur insofern richtig, als die Kirche, die als Heilanstalt für ihre Gläubigen über Zaubermittel zu verfügen vorgibt, die absichtliche Verwechslung von Bild und Bedeutung als Transsubstantiation sanktioniert. Hier hat die wissenschaftliche Betrachtung aber nichts mehr zu suchen, wie denn auch beispielsweise innerhalb der protestantischen Theologie je nach ihren wissenschaftlichen Neigungen das Verhältnis der sich passiv vollziehenden Einwirkung der göttlichen Gnade zur ethischen Disposition des freien Willens oftmals als widerspruchsvoll empfunden worden ist. Es liegt also, wie mir scheinen will, gerade die Tendenz vor, das Sinnlich-Anschauliche durch Rationalisierung zu überwinden. Das Ästhetische, die sachliche Betonung des symbolischen Vorgangs ist auch zunächst nicht anders denn als Rest sinnlicher Gebundenheit zu betrachten, den jeder sprachliche Ausdruck erheischt und von dem wir nicht los kommen; ja es müßte unter religiösem Gesichtspunkte geradezu als unsachlich empfunden werden, sich bei der ästhetischen Anschauung zu beruhigen, vielmehr dient die Anschauung nur als Moment synthetischer Ineinsetzung, als Instrument geistigen

[28]) Wenn Vischer das Zusammenfassen von Bild und Bedeutung der unbewußt verwechselnden Phantasie zuschreibt, so ist das nur ein Konstatieren, keine logische Rechtfertigung.

Zusammenbegreifens. Hier freilich gleicht der religiöse Begriff einer unendlichen, nie vollziehbaren Aufgabe, dem nur ein ahnungsvolles Sich-Annähern und Angleichen an das religiöse Ideal beschieden ist. Sind wir uns aber einmal darüber klar geworden, daß die Anschauung nur das ungenügende Bild für die dahinterstehende Bedeutung abgibt, daß Bilder innerhalb des religiösen Prozesses nur eine stellvertretende Rolle einnehmen — Troeltsch bezeichnet sie als Haltpunkte des religiösen Grübelns, Phantasierens, Lehrens und Dichtens —, so sind wir vor die Notwendigkeit gestellt, dem Gedanken des unendlichen Progresses, dem Nie-Fertigwerden der religiösen Begriffsbildung Rechnung zu tragen, indem wir von vornherein alle religiösen Begriffe unter dem Gesichtspunkt der Steigerung, Fortentwicklung und Vervollkommnung ihres religiösen Umfanges betrachten. Darin liegt in der Tat eine eigentümliche Nötigung der religiösen Spontaneïtät, die keinem entgehen kann, daß sie das Individuum zwingt, mitten in den Strom des sinnlichen Lebens, aus dem seine Unkraft entsprang, die Symbole, den Inbegriffs eines Überzeugungsgefühls und seiner religiösen Durchdringung, wieder hineinzustellen. Hier gibt die zarteste Individualreligion im Prinzip der grobsinnlichsten kirchlich-sakramentalen Leistung nichts nach; denn ob ich den Ausdruck meines tiefsten Erlebens in Kunst und Wissenschaft versinnbildliche oder an den durch göttliche Offenbarung garantierten Heilssegnungen teilnehme, ist nur eine Sache des Geschmackes und prinzipiell durch nichts voneinander unterschieden. Das Richtige hat schon Goethe gesehen: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsche nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.“ Wir haben also kennen gelernt, welcher Art die Inadäquatheit des religiösen Begriffes ist. Es ist nicht die Inadäquatheit des ästhetischen Symbols von Bild und Bedeutung;

vielmehr entspricht die Unvollkommenheit im religiösen Begriffe durchaus der Idee des sich erst in der Entwicklung erschließenden religiösen Wahrheitsgehaltes. Daß hiermit nicht nur einem metaphysischen Zeitgedanken das Wort geredet wird, hoffen wir nachgewiesen zu haben, indem wir die Nötigung zur religiösen Begriffsbildung aus der Bewegung des nach eigenen Gesesetzen sich entwickelnden religiösen Phänomens erklärten.

So stellt sich uns die Religion — wissenschaftlich begriffen — als Geschichte des werdenden Gottesgedankens dar. Sie schreitet von niederen zu immer vollkommneren Symbolen, von Offenbarungsstufe zu Offenbarungsstufe und sie gewährt dem begrifflichen Nachdenken nirgends Stillstand, weil sie sich in ihrer ganzen Inhaltsfülle nirgends erschöpft.

IV. Kapitel.

Das „anschauliche“ Moment.

a) Rückblick.

Führen wir uns noch einmal den Gegensatz der historischen und der religiösen Auffassung der Geschichte vor Augen. „Wenn wir das Individuelle als Objekt der historischen Darstellung ansehen, so handelt es sich dabei nicht darum, den individuellen Willen als den maßgebenden Faktor für den geschichtlichen Verlauf hinzustellen, sondern lediglich darum, zu zeigen, daß die Geschichte als Wirklichkeitswissenschaft es mit dem Einmaligen und Besonderen zu tun hat[29].“ Dieser Gesichtspunkt wird noch dadurch um vieles prägnanter, daß Rickert ausdrücklich hervorhebt, auch körperliche Vorgänge können Objekte der Geschichte sein. Der „individuelle“ Begriff als Objekt der geschichtlichen Auffassung kommt also nur zustande als eine Wertbeziehung, die in ihm selbst nicht begründet liegt. Man hat oft geglaubt, die Religion eben in diesem Sinne „histo-

[29]) S. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 376.

risch“ auffassen zu müssen, freilich nachdem man der Religion ihren spezifisch teleologischen Charakter vorher auf irgendeine Weise abgesprochen hat. Wird die Religion aber in diesem Sinne „historisch“ aufgefaßt, so hat Hegel recht, welcher von den Theologen sagt, daß sie „wie Kontorbediente eines Handlungshauses anzusehen seien, die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die nur für andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen“. In der Tat beruht eine solche Behandlung auf einem totalen Verkennen der Religionsgeschichte als religiöser Offenbarung, auf einer künstlichen Unterdrückung der in dem religiösen Leben angelegten Bedingungen und auf einer quaternio terminorum mit dem Begriff des “Historischen“, indem man die metaphysische Kausalität der Religion mit der Theleologie des Historikers vertauscht. Solche Theologie, fährt Hegel fort, befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens; denn das ist doch der Gedanke jeder Religion, daß alles Historische die notwendig gottgewollte Folge eines verursachenden vernünftigen göttlichen Willens ist. In diesem Sinne ist die Religion mit ihren geoffenbarten Heilstiftungen der Wiedergeburt und der Erlösung niemals ein bloßer Komplex geschichtlich irgendwie interessierender Vorgänge, sondern zugleich in ihrer geschichtlichen Vergangenheit der Grund alles religiösen Lebens überhaupt. Die Theologie als systematische Wissenschaft von der Religion kann nichts anderes bezwecken wollen, als das Auffinden dieser „ewigen“ Wahrheiten als dauernd fixierte Lebensäußerungen und die Wissenschaftslehre von der Religion will das ihr dargebotene Material in diesem Sinne „begrifflich“ darstellen und erkennen.

Freilich ist die Wissenschaftslehre von der Religion hierbei zunächst auf das subjektive religiöse Bewußtsein selbst angewiesen, da die Theologie alle Verhältnisse „dogmatisch“ umbiegt und die Herausarbeitung des wesentlichen Gehaltes der Religion in einem anderen Sinne vornimmt als es für ein wissenschaftliches Verfahren zweck-

dienlich ist. Doch haben wir ja gesehen, daß das subjektive religiöse Bewußtsein sich als fähig erweist, uns wenigstens den Weg zur Erlangung zuverlässiger Begriffe zu weisen, indem es sich unmittelbar aus eigener Erfahrung und mittelbar durch Einfühlung in die Tradition und Anpassung an das Gemeindebewußtsein (d. h. durch Aneignung) den „allgemeinen“ Wert erschließt, in dem der religiöse Prozeß gipfelt. In diesem Punkte berühren sich die beiden Hauptprobleme in der Untersuchung. Wie kann das anschauliche „lebendige“ Moment, welches in der „Aneignung“ des religiösen Wahrheitsgehaltes mitgegeben ist, in dem Prozeß der religiösen Begriffsbildung eliminiert werden? Und zweitens, wie kann das Verständnis des Einzelnen, Einzigartigen zum Allgemeingültigen erhoben werden, denn auf dieses Problem reduziert sich die Frage nach dem Begriff des religiös Allgemeinen, der als ein „höchstes Individuum“ aufgefaßt werden soll. Schleiermacher beispielsweise ist diesen Weg in seiner Glaubenslehre gegangen. Christi Werke und Leistungen dienen ihm nur dazu, um seine Person als vollkommen religiösen Menschen zu erschließen und nur die Attraktion von seiten der Kirchenlehre verleitet ihn gelegentlich zu Inkonsequenzen. Schon in den „Reden“ untersucht er die Religion, nur sofern sie Sache des Individuums ist, ferner nur soweit sie ein rein innerlicher geistiger Vorgang des individuellen Lebens ist. Wie weit nun die Überzeugung, daß es logisch sinnvolle, individuelle Begriffe mit allgemeingültiger Bedeutung auch in der Religion gibt, irrig oder falsch ist, darüber kann nur ein vollständiges System der religiösen Urteile Endgültiges ausmachem.

Was die anschauliche Seite der religiösen Begriffsbildung betrifft, so tritt auch sie in Schleiermachers „Reden über die Religion“ in den Mittelpunkt des Interesses. Mit ihr haben wir uns im folgenden noch einmal auseinanderzusetzen.

„Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff; er ist der Angel meiner ganzen Rede,

er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion", wobei wir bei dem etwas schillernden Begriff „Universum" als einem spezifisch romantischen Ausdrucke nicht länger zu verweilen brauchen. Auch für uns enthielt der Akt der Ineinsetzung im religiösen Begriff, wodurch in einem einzelnen Akte eine ganze Reihe symptomatischer Fälle vergegenständlicht wurde, ein anschauliches Moment, das wir noch nicht genügend gewürdigt haben.

Bekanntlich ist Schleiermacher von seinen Kritikern nichts mehr vorgeworfen worden, als die Vermischung von Kunstgefühl und Religion und zwar auf Grund dieses anschaulichen Momentes, welches der Religionsbegriff enthält. A. Ritschl hat seine Religion daher als Abart des Kunstsinns charakterisiert[30]). An dieser Verketzerung ins Ästhetische ist nur soviel sachlich richtig, daß Schleiermacher aus pädagogischen Rücksichten den Kunstsinn in eine Parallele zur Religion gesetzt hat. Wir werden im nächsten Abschnitt in eine Kontroverse mit diesen Ansichten eintreten müssen, da sie ganz allgemein auch für unser Problem in Frage kommen.

b) Das „anschauliche" Moment in der historischen und religiösen Begriffsbildung.

Schon für die historische Darstellung weist Rickert auf eine Schwierigkeit hin, welche durch eine mögliche Konkurrenz der ästhetisch-anschaulichen Seite und der teleologisch-begrifflichen Seite herbeigeführt werden könnte. Da heißt es: „Wohl aber scheint die anschauliche Seite der historischen Darstellung für viele die Linie unkenntlich gemacht zu haben, welche die Geschichte gegen eine andere menschliche Betätigung abgrenzt, denn sie hat zu der Behauptung Veranlassung gegeben, daß jede Darstellung des Individuellen, also auch die Geschichte, nicht Wissenschaft, sondern Kunst sei, oder sie hat gar zur Aufstellung eines Gegensatzes zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Geschichtsschreibung geführt. Nun läßt sich

---

30) cf. Huber, Schl. Religionsbegriff, S. 31.

gewiß nicht leugnen, daß, wo an die Stelle einer Definition eine sich an die Phantasie wendende Darstellung tritt, die Geschichte dieselben Mittel verwenden wird, deren die Poesie sich bedient, um anschaulich zu wirken.“ Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß der ideale Historiker „anschauliche“ Bilder in reicher Fülle zu geben vermag; es ist aber ebenso klar, daß darum die wesentliche, der „Geschichte“ im Zusammenhang der Wirklichkeitswissenschaften eigentümliche Aufgabe noch nicht erkannt ist, weil diese in einem glücklichen „Zusammenschauen“ des intuitiven Künstlers keineswegs aufgeht. Mit andern Worten, ein Geschichtsschreiber mag wohl glauben, durch anschauliche Darstellung seiner Aufgabe genügt zu haben; jedoch vermag er mit den auf die Veranschaulichung gerichteten Mitteln den Wert und die Bedeutung seiner eigenen Tätigkeit nicht nachzuprüfen. Darüber kann er nur soweit er Philosoph ist, etwas ausmachen, denn erst dem Philosophen fällt überall da, wo Wirklichkeit aufgefaßt werden soll, das letzte Wort zu. Der ästhetische Eindruck, den eine historische Darstellung hervorruft, mag wie gesagt, einen erfreulichen Nebenerfolg ausmachen, aber nicht prinzipiell anders als die Übersichtlichkeit und Architektonik in der Anordnung eines physikalischen Stoffgebietes als anschauliches Moment mit unter die künstlerische Leistung fällt. Wo die Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks definiert wird, wird schließlich alles zum ästhetischen Produkt, ja schließlich der Begriff selber. Oder man versteht, wenn diese Definition einen brauchbaren Sinn haben soll, unter dem Terminus Ausdruck die formale Seite aller darstellenden Tätigkeit, aber ohne damit das Recht ableiten zu können, alle Wissenschaften, in denen Anschauliches dargestellt wird, auf den Index der Ästhetik zu setzen. Um so unverständlicher wird dann die Konsequenz mit der Benedetto Croce, der die Ästhetik gerade als Wissenschaft des Ausdruckes definiert, erklärt: „Ungenauerweise hat man neuerdings als eine dritte Erkenntnisform die historische aufstellen wollen.

Aber das Historische bedeutet nicht Form, sondern Inhalt. Soweit es Form ist, ist es nichts anderes als Anschauung, als ästhetische Erscheinung.“ Gewiß, will man die Entgegensetzung von Form und Inhalt in dem Sinne aufrecht erhalten wissen, daß das Ausdrucksmittel das Kriterium für die Trennung hergibt, dann steckt alles Wesentliche, Interessierende an der Geschichte in ihrem Inhalt. In dem Inhalt der Geschichte gehört dann auch die Erkenntnis dessen, worin an der dem Historiker sich darbietenden und dann „historisch“ aufgefaßten Erfahrungsmasse der wesentliche Unterschied zur naturwissenschaftlich aufgefaßten Wirklichkeit besteht. Der Satz: „Das Historische bedeutet nicht Form sondern Inhalt“ verschiebt das Verhältnis der Begriffsbildung zu ihrem Gegenstande, in den Inhalt der Geschichte; der Einwand aber, daß die Geschichtswissenschaft doch nicht den Begriff Karls des Großen oder Napoleons zu bilden vermöchte und daher überhaupt keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern Kunst sei, kann mit ruhigem Gewissen als erledigt betrachtet werden. (cf. B. Croce, Ästhetik.)

Was hier gezeigt werden sollte, war nur das, daß in der Theorie der Geschichte die historische Begriffsbildung etwas ganz anderes im Auge hat als das Problem der Veranschaulichung der historischen Fakta, daß sie darüber vielmehr hinausgeht, indem sie die Frage nach dem spezifischen Sinn des geschichtlichen Geschehens aufwirft. Diesen „Sinn der Geschichte“ wird aber niemand mit ihrer bloßen Anschaulichkeit identifizieren wollen. Ihr „Sinn“ ist die Würdigung des Individuums wie der der Naturwissenschaften die des „Allgemeinen“ ist.

Auch die Religion bedient sich, wie wir gesehen haben, der versinnbildlichenden Anschauung (Opfertod, Wiedergeburt, Erlösung, Herrenmahl usw.), um den im Universum als Heil der Vernunft gestifteten überindividuellen Zusammenhang des Einzelwesens mit diesem vernünftigen Zwecke zu erkennen. Doch ist sie hier weder ein Erstes, noch ein Letztes, weder Ursprung noch Ziel des religiös bestimmten

Gefühls, und es ist gar nicht einzusehen, wie das innerste Wesen und die treibende Kraft des religiösen Bewußtseins in der „Anschauung“ liegen soll. Die versinnbildlichende Anschauung wird überhaupt erst gewonnen durch den religiösen „Eindruck“ eines den Menschen auf sein Ziel hinweisenden Vermittlers[31]). Und es ist, wie wir gesehen haben, gerade die Aufgabe einer Darstellung religiöser Zuständlichkeiten, diese durch den „Eindruck“ vermittelten Grundkonzeptionen zu erfassen.

Die Kunst hingegen bedient sich der versinnbildlichenden Anschauung um eines interessierenden seelischen Vorgangs willen, der zwar auch eine im einzelnen unübersehbare Fülle von Erlebnissen enthält. Aber die versinnbildlichende Anschauung — das Gedicht ist um seiner selbst willen und des veranschaulichenden Prozesses willen da, d. h. es hat keinen Zweck. Der Künstler bedient sich des veranschaulichenden Symbols um der Zusammenschau selber willen, der Dichter bedarf weder eines „vermittelnden“ Eindruckes noch eines Zweckes. Seine Intuition ist ihm selbst Zweck und Mittel.

Es bleibt uns jetzt übrig, auf die Gemeinsamkeiten des religiösen und ästhetischen Symbols noch einmal zusammenfassend einzugehen, um dann die Differenzpunkte desto schärfer herauszuheben. Es war nicht zufällig, daß wir den sprachlichen Ausdruck des frommen Gefühls nach der Seite des ästhetischen Symbols hin interpretierten. Einer unbefangenen Analyse wird die in dem psychischen Urstande des ästhetischen und religiösen Symbols tatsächlich vorhandene Verwandtschaft immer zuerst entgegentreten. Diese Gemeinsamkeit hat ihren wesentlichen Grund in der hisiorischen Entwicklung der Religion, was wiederum an der christlichen Religion ganz deutlich zu Tage tritt, für die ein teilweises Zusammenwirken von Ästhetik und Religion geradezu als Lebensfrage erscheint. Dieses Mit-

31) Solche vermittelnden Individuen sind die großen Religionsstifter.

einandergehen findet seine Erklärung in dem individualistisch-antiformalistischen Charakter, den sie von ihrer ersten Entwicklung an zu nehmen genötigt war, und hier kommt ihr von allen Funktionen unserer Vernunfttätigkeit der symbolische Charakter am nächsten, dem das ästhetische Fühlen zustrebt. Treffend bemerkt Volkelt: „Im Mittelpunkt der neuesten Ästhetik steht das Symbol; der Symbolbegriff ist es, wodurch der Gehaltsästhetik zum Siege über den ästhetischen Formalismus verholfen wird.“ Und nun liegt die Parallele zwischen Religion und Ästhetik nahe genug, daß wir einsehen lernen, wie ihre Linien bisweilen ineinander zu gehen scheinen. Mit dem Christentum vollzieht sich endgültig die Wendung von der im Mosaismus gegebenen Gesetzesreligion zur Erlösungsreligion; die Wendung ins Subjektive, Intime drängt unaufhaltsam weiter und fordert nun von sich aus wieder Synthesen, Prinzipien, adäquate Ausdrucksformen. So sieht sich die Religion vor die doppelte Aufgabe gestellt, Inhalte in Formen zu kleiden, durch die ihr individueller Charakter nicht verloren geht und andererseits aus der Subjektivität des frommen Gefühls eine bestimmte Tendenz zu gewinnen, die begrifflich keineswegs indifferent ist. Was den ersten Punkt betrifft, so vermag die Religion hier der Ästhetik zu folgen, welche durch das Moment der Veranschaulichung und des Zusammenschauens ihrer Idee genügt. In diesem Sinne sprachen wir auch im religiösen Prozesse vergleichsweise von einer Begriffsbildung durch Anschauung (S. 27 ff.), als einer vorbereitenden Stufe. Ja es unterliegt keinem Zweifel, daß diesem der Ästhetik angehörigem Teile die wesentliche Rolle zufällt, alle bloß phantasiemäßigen, willkürlichen Ingredienzien unterzubringen, nicht als Fremdkörper im religiösen Denken überhaupt aber als sekundäre Bestandteile des in seiner Totalität gefühlsmäßig erregten Gesamtbewußtseins.

Was aber die 2. Seite an der Fragestellung betrifft, so stießen wir hier erst auf das eigentliche, logische Kernproblem in der religiösen Begriffsbildung. Wir erblickten

das Haupterfordernis des religiösen Verhaltens darin, daß sich die rationale Tendenz, die Bestimmtheit des frommen Gefühls in eine äußere Gestalt hineinarbeitet, wobei wir freilich das Nie-Fertigwerden des religiösen Begriffes sowie die Unerschöpflichkeit jedes einzelnen religiösen Inhaltes hervorhoben. Eben diese Einsicht zwang uns auch die Form des ästhetischen Symbols beizubehalten, freilich als ungenügende, stellvertretende Formel, die der jedesmaligen Korrektur durch einen vollkommeneren Begriff ausgesetzt bleibt, immerhin aber als methodisch richtige und notwendig zu fixierende Haltepunkte im religiösen Denkprozeß. Damit stießen wir auf das Problem der Unangemessenheit von Bild und Bedeutung im religiösen Prozeß, in der wir jedoch nur den charakteristischen Ausdruck der dem religiösen Leben eigentümlichen metaphysischen Bewegung zu erkennen vermochten. Die Frage nach dem Zusammenfallen ist nicht mehr immanent wie in der Ästhetik zu beantworten, sondern weist hinaus auf ein vom symbolischen Ausdruck unabhängiges, transzendentes Leben. Innerhalb der Ästhetik ist daher mit Recht die Trennung in Symbol und ein der Symbolisierung vorangehendes abstraktes Vorstellen als Mißdeutung anzusehen, in der Religion wird sie zur Pflicht.

Ueberblicken wir noch einmal die Arten des „Begriffes“, an deren teleologischem Charakter wir die Bestimmtheit der aus dem frommen Gefühl hervorgehenden rationalen Tendenz gleichsam erprobt haben. Zunächst wurde der naturwissenschaftliche Begriff sowie der Begriff des „historischen“ Individuums als zu eng, der des ästhetischen Symbols als zu weit befunden. Im ersten Falle versuchten wir durch ein künstliches Zusammenbiegen des begrifflich Generellen und Individuellen uns eine Vorstellung von dem Begriffsschema des religiösen Denkens zu machen, im anderen Falle erwies sich das ästhetische Symbol als vollkommen leer und daher ungeeignet, die Bestimmtheit des frommen Gefühls aufzunehmen. Denn hier ergab sich das eigentümliche Verhältnis, das bei aller Gemeinsamkeit der

psychologischen Vorbedingungen die rationale Prävalenz des religiösen Symbols den Rahmen des ästhetischen sofort sprengt. Wohl darf das religiöse Denken es der Richtung der individuellen Phantasie überlassen, in welcher Weise sie den Begriff des religiösen Ideals gestalten möge, aber das fromme Gefühl erschöpft sich niemals in der gestaltgebenden Veranschaulichgung, die innerhalb des religiösen Prozesses nur eine augenblickliche Stellungnahme bedeutet. Immer dominiert die Aufgabe, die Idee gegenüber der Tendenzlosigkeit des ästhetischen Schauens. Diese Aufgabe, so konnten wir am Eingang unserer Arbeit formulieren (S. 16 ff.), hat sie mit Wissenschaft und Ethik gemeinsam: die Versöhnung der durch ihre Funktionen gespaltenen Vernunft im Begriff. Dabei lag unsere Auffassung die Hypothese zugrunde, daß jede methodisch-sinnvolle Bearbeitung der Wirklichkeit soweit und nur soweit das Ideal einer möglichst vollkommenen Wirklichkeitsbeherrschung anzustreben hat, als es die in ihrer Besonderheit mitgegebene Spaltung erfordert. Unser Verstand, unser Wille, unser Fühlen ergreift nur Teile eines unteilbaren Ganzen, in die sie die Reflexion auseinanderreißt. Erst indem die Methode dem Prinzipe der Individuation, der sie entspringt, durch ihre begriffliche Arbeit Rechnung trägt, wird sie zur geschlossenen Wissenschaft. In diesem Sinne ist jeder einzelne Begriff, soweit er überhaupt sinnvoll ist, als eine Stufe in der allmählichen Entwicklung und Ausgestaltung der Methode zur Wissenschaft anzusehen. Im Begriffe liegt die metaphysische Angleichung der Wirklichkeitsauffassung an die Wirklichkeit der absoluten Vernunft. Nicht nur dieses Ideal ist unerreichbar, es ist auch der Anteil verschieden, den die einzelnen Wissenschaften auf Grund ihrer Vernunftsprinzipien an ihm besitzen. Wenn es z. B. den Wertkomplexen der theoretischen Wissenschaft sowie der einzelnen Kulturwissenschaften immer nur in ganz determinierter Weise vorbehalten ist, ihre Aufgabe zu erfüllen, so liegt der Sinn der Religion als Kulturfaktor darin, auf einem prinzipiell selbständigen und heterogenen

Wege zu dem Ziele zu gelangen, dem alles menschliche Denken überhaupt zuströmt: zur Versöhnung des durch den zersetzenden Verstand und den antinomischen Willen gebundenen Einzelwesens zu seiner vollen individuellen Freiheit und Entfaltung im Allleben, „weil sie im Besitze einer besonderen Methode ist, die Wirklichkeit der absoluten Vernunft zu erfassen“ (Schleiermacher); sie schaut im Einzelnen das Ganze.

Lebenslauf.

Am 4. Januar 1883 wurde ich, Ernst Heinrich Pariser, in Berlin als Sohn des Fabrikbesitzers Paul Pariser und seiner Frau Caecilie geb. Mende geboren. Ich gehöre der jüdischen Confession an. Meine gymnasiale Ausbildung erhielt ich auf dem Wilhelms-Gymnasium in Berlin (bis Ober-Sekunda) und dann auf dem Gymnasium zu Friedeberg Nm., wo ich Ostern 1903 die Reifeprüfung bestand. Ich begann in Berlin alte Philologie zu studieren, neigte aber schon damals zu philosophischen Spekulationen, um mich dann im Sommer 1904 in Freiburg i. Br. unter Prof. Heinrich Rickerts Einfluß der Philosophie als meiner Lebensaufgabe zuzuwenden. Erst allmählich entwickelte sich mein spezielles Interesse für die religiösen Probleme, zu deren Studium mich Prof. Paul Hensel gelegentlich eines Besuches in Freiburg ermutigte. Unter seiner Leitung studierte ich 1905—1906 in Erlangen, um schließlich auf sein Anraten und mit seiner Empfehlung nach Heidelberg überzusiedeln, wo ich durch den Unterricht Prof. Ernst Troeltschs die beste Einführung in die Phänomene des religiösen Lebens und unschätzbare Anregung zu eigenem Arbeiten erhielt. Nach zweijährigem Aufenthalt in Heidelberg promovierte ich dann in Erlangen am 12. Januar 1909.

Neben den philosophischen Studien — ich hörte außer den Genannten die Vorlesungen resp. Übungen der Professoren Dilthey, Lasson, Simmel, Stumpf in Berlin, J. Cohn in Freiburg, Windelband und Lask in Heidelberg — interessierte mich neuere Literaturgeschichte am meisten. Schon in Berlin begann ich Prof. E. Schmidt zu hören, darauf in Freiburg i. Br. Prof. Roman Woerner, schließlich in Heidelberg Prof. v. Waldberg, dessen Übungen ich ganz besondere Anregung verdanke.

Pariser, Ernst
Zur Logik der Religiosen Begriffsbildung. 371811